

Filosofia de la història com a teodicea

GABRIEL AMENGUAL COLL

Facultat de Filosofia i Lletres (Universitat de les Illes Balears)

Edifici Ramon Llull

Cra, de Valldemossa Km. 7'5 E-07122 Palma de Mallorca

g.amengual@uib.es

Article rebut el 10 de maig de 2010 i acceptat el 25 de gener de 2011

Títol català: Filosofia de la història com a teodicea

Resum: Prenent com punt de partida la crítica d'Adorno a la Filosofia hegeliana de la Història (1) s'exposen les línies generals de la moderna Filosofia de la Història (2), per mostrar els punts comuns i els diferencials. La hegeliana Filosofia de la Història (3) es caracteritza per prendre en consideració el dolor i el negatiu i posar-lo en un pla rellevant com no s'havia fet anteriorment, de manera que ve a significar un punt d'inflexió; això mateix es posa de manifest en el fet de plantejar-la com a teodicea. A pesar de la intenció expressada al començament de portar a terme la teodicea que Leibniz plantejà de manera metafísica i abstracta a l'àmbit concret de la història, aquesta intenció no arriba a realitzar-se en la Filosofia de la Història (en ella simplement es duu a concepte la teodicea en la mesura que es crea un marc de sentit per a l'acció), sinó en l'esperit absolut, en la seva exposició del cristianisme i, en concret, de l'Encarnació i de la mort de Crist.

Paraules clau: Hegel, Filosofia de la Història, Teodicea

Títol anglès: Philosophy of History as Theodicy

Abstract: Taking Adorno's critique of the Hegelian Philosophy of History as the point of departure, (1) the general lines of Modern Philosophy of History are exposed (2) in order to present the issues they have in common and those in which they collide. The Hegelian Philosophy of History (3) can be characterized by considering the pain and the negative. It confers on the afore mentioned topics a relevancy which they had never had before, so it becomes a point of inflexion which is itself revealed in the fact of dealing with the Philosophy of History as a Theodicy. Despite the initially expressed intention of carrying out in the concrete area of History the Theodicy which Leibniz depicted in a metaphysical and abstract way, the said intention is not ever realized in the Philosophy of History (it only conceptualizes Theodicy insofar as it furnishes action with a frame of sense), but in the Absolute Spirit, in his reference to Christianity and more specifically in Incarnation and in Christ's death.

Key words: Hegel, Philosophy of History, Theodicy

Com se sap, amb la seva Filosofia de la Història Universal, Hegel es proposa expressament dur a terme el programa de Leibniz d'elaborar una teodicea alliberada del seu plantejament metafísic, abstracte o indeterminat i efectuada en el pla concret de la història. Després d'exposar el principi general sota el qual s'ha de considerar la història, a saber, que està regida per la raó, el *nous* o la providència divina, conclou que «la nostra consideració és una teodicea, una justificació de Déu, que Leibniz intentà a la seva manera, metafísicament, amb categories abstractes i indeterminades: el mal en el món, inclòs el mal moral, havia de ser comprès, l'esperit havia de ser reconciliat amb el negatiu; i és en la història universal que tota la massa del mal concret se'ns fa present davant dels ulls. (De fet, no hi ha cap exigència tan gran per a un tal coneixement reconciliador com en la història del món, i en això ens hi volem aturar una estona)»¹ (VG 48/102).

En aquest text podem veure expressada la posició hegeliana amb els matisos corresponents, de manera que per a la seva valoració 1) començarem per recordar les línies generals de la crítica de Theodor W. Adorno (1903-1969) a la filosofia hegeliana de la història; 2) recordarem les grans línies d'aquesta filosofia en la modernitat, a fi de situar la pretensió hegeliana de construir la seva Filosofia de la Història com a teodicea dins de la tradició de la Filosofia de la Història; 3) finalment, per concloure, perfilarem els trets que distingeixen la posició de Hegel i en quina mesura és una teodicea.

1. La crítica d'Adorno

La crítica d'Adorno a Hegel és d'un gran abast: es pot considerar com una esmena a la totalitat en tota regla, encara que no sense haver passat per la filosofia criticada i haver-ne après molt, cosa que fa molt més aguda la seva crítica. Aquí, doncs, no podem entrar en aquesta crítica en tota la seva amplitud i profunditat, sinó que ens limitarem a la seva crítica a la Filosofia de la Història entesa com a teodicea. Una altra limitació és que aquí es pren la posició d'Adorno com a típica de moltes altres que nor-

1. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Volum I: *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1970, p. 48; hi ha versió cat.: *La raó en la història*. Introducció, notes i edició de G. Amengual, Barcelona: Ed. 62, 1998 (Textos Filosòfics, 79), p. 102. Aquesta obra se cita en el text amb la sigla VG i amb el número de pàgina de l'edició alemanya i el de la catalana, separats amb una /. D'alguns texts d'especial importància s'assenyalarà en nota també el lloc en les *Gesammelte Werke*. Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung v. Otto Pöggeler. Vol. 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*. Hg. v. Walter Jaescke. Hamburg: Meiner 1995, p. 150.

malment no són tan comprensives amb la filosofia hegeliana i que fins i tot, sense entrar en la lletra i l'esperit de la Filosofia de la Història hegeliana, simplement la desacrediten amb el tòpic que es redueix a exposar la marxa triomfal de la raó o de l'esperit en el món.

La filosofia hegeliana de la història universal és vista per Adorno com una expressió del domini de l'universal² (319, 304, 305/325, 309, 311)³ i del pensament de la identitat (308, 318/313, 324), per això considera unides la *Filosofia del Dret* i la *Filosofia de la Història Universal*. Amb aquesta unió fa justícia al plantejament de Hegel, que efectivament situa la *Filosofia de la Història Universal* com l'últim capítol de *Filosofia del Dret*. La seva tesi principal es pot resumir dient que «el culte a la marxa del món» (301/306), que exposa la Filosofia de la Història Universal, no és més que el reflex de la «violència de l'universal» (304/309), del «predomini de la unitat» (308/313) sobre els individus. En aquest sentit, el significat de la Filosofia de la Història Universal, que es posa en primer pla, és que la història forma un procés continu, unitari, dirigit a un fi, que és el que la unifica i li dóna sentit. Aquest fi és la llibertat. La història se'ns presenta com a progrés: el procés de l'esperit «és essencialment progrés» (VG 70/96).

Aquest procés unitari i teleològic subsumeix i absorbeix els individus com a mitjans per assolir el fi que es persegueix. El fet de no fer justícia a l'individu, al particular, delata el subjecte del procés (la raó o l'esperit) com a particular: «allò que no aguanta el particular, es delata *ipso facto* ell mateix com a opressor particular. La raó universal és ja limitada pel mer fet d'imposar-se» (309/315). Amb aquesta contraposició la presumpta unitat es revela com a escissió, i la raó com a irracionalisme (ibíd.).

A la marginació dels individus va unida la marginació del patiment, ja que també aquest es converteix en simple instrument o pas obligat per assolir el fi; es converteix en la negativitat que l'esperit ha d'assumir, però que en el procés no passa de ser quelcom accidental: «la negativitat de l'esperit universal es banalita com quelcom accidental» (298/303).

De tota manera, Adorno és conscient que Hegel no oblida el patiment, la negativitat: «Hegel mateix no va concebre la història universal com unitària més que en virtut de les seves contradiccions» (311/317). Es

2. Curiosament, aquest és el tòpic repetit, i no sempre fonamentat, des de perspectives diferents, ja que en això coincideixen també autors tan distants com K. R. Popper i K. Löwith. Cf. Ch. BOUTON, *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique d'Hegel*, París: Vrin, 2004, p. 111 s.
3. Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 319, 304, 305; hi ha vers. cast.: *Dialéctica negativa*, trad. de J.M. Ripalda, revisada per J. Aguirre, Madrid: Taurus, 1975, p. 325, 309, 311. En aquest apartat, aquesta obra se citarà en el text i s'indicarà en primer lloc el número de la pàgina de l'edició original separada del de la traducció amb una /.

tracta de la mateixa contradicció que batega en la concepció de la societat, que «no es conserva a pesar del seu antagonisme, sinó gràcies a ell» (312/318). El que li critica és que, malgrat això, segueixi amb la idea de continuïtat i unitat. Per a Adorno no existeix aquesta continuïtat si no és en l'ordre tècnic, però no en l'humà: «No hi ha història universal que guii des del salvatge a l'humanitari; però sí, de la fona a la súperbomba» (312/318). És més, postular aquesta continuïtat i, amb ella, un progrés és «un cinisme», ja que significa «afirmar que en la història es manifesta un pla universal que ho assumeix tot en un bé major» (312/318). Aquesta assumpció de tot el patiment en un bé superior significa reduir-lo a aparença, a *quantité négligeable*, ja que amb això es transfigura «la totalitat del sofriment històric en la positivitats de l'Absolut», per la qual cosa s'aprova i es justifica aquest patiment, de manera que la totalitat «sembla dirigir-se cap al sofriment absolut» (312/318). «L'Esperit universal [...] hauria de ser definit com la catàstrofe permanent» (312/318). Amb això no es rebutja la Filosofia de la Història Universal, sinó que més aviat se la considera una reflexió no només possible, sinó necessària però ara sobre les condicions sota les quals la història (originàriament un procés de progrés) s'ha invertit i s'ha tornat regressiva⁴. Així conclou la demolidora crítica adorniana a la Filosofia hegeliana de la Història Universal⁵.

2. La moderna Filosofia de la Història.

Per calibrar les característiques de la Filosofia de la Història Universal hegeliana, recordem els trets generals de la Filosofia de la Història en la modernitat, així serà més fàcil veure els elements comuns i els diferencials.

La Filosofia de la Història és un concepte modern, típicament modern i il·lustrat, creat amb la intenció d'afirmar el domini de la raó i de l'home. És una figura de pensament pròpia de la modernitat. El terme és utilitzat

4. C.F. GEYER, *Teoría crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*, Barcelona: Alfa, 1985, p. 101-111, ref. p. 102, 106, 109; cf. ID., *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriff der kritischen Theorie*. Darmstadt: WBG, 1980.
5. Sobre la crítica de l'Escola de Frankfurt a la Filosofia de la Història Universal de Hegel, tot i que exposada més aviat segons el pensament de Horkheimer, cf. A. SCHMIDT, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. Múnic: Hanser, 1976; GEYER, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriff der kritischen Theorie*; de l'ampli i documentat estudi J.A. ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*. Münster/Hamburg: Lit, 1995, esp. p. 218-236, 393-457; M. SCHÄFER, «Die hegelsche Geschichtsphilosophie und die vernunftkritischen Faschismustheorien der Kritischen Theorie». *Hegel-Jahrbuch 1995*. Hrsg. v. Andreas Arndt, Karol Bal und Henning Ottmann. Berlín: Akademie, 1996, p. 243-248. Des d'aquesta perspectiva exposa la qüestió J.A. ESTRADA, «Teodicea y sentido de la historia: la respuesta de Hegel», *Pensamiento* 52 (1996) 361-382.

per primera vegada per Voltaire (1694-1778) en l'obra *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), i a aquesta qüestió dedica una obra que ja porta el títol de *Filosofia de la història* (1765)⁶, que escriu en contra o com a contrapartida (i amb vista a substituir-la) de la teologia de la història, tal com Bossuet havia exposat en l'obra *Discurs sobre la història universal* (1681), que presenta una versió actualitzada de la consideració de la història com a història de salvació d'acord amb el model agustinianà⁷. De manera que la Filosofia de la història neix com a contrarèplica secular i secularitzant de la teologia de la història, que afirma que el principi que regeix la història no és la voluntat de Déu o la providència, sinó la voluntat de l'home, la seva acció i previsió, i això dona expressió a la fe il·lustrada en el progrés. Amb això pren de l'adversari més del que voldria, ja que el progrés del gènere humà tindrà el mateix paper que tenia la providència, amb la qual cosa haurà d'assumir el pes de la teodicea⁸.

Aquesta connexió en el naixement de la Filosofia de la Història no és considerada com a casual, sinó afirmada per alguns com a constitutiva de la mateixa Filosofia de la Història, de manera que, per exemple segons K. Löwith, «la Filosofia de la Història s'origina amb la fe bíblica en un acompliment, i acaba amb la secularització del seu exemple escatològic»⁹, és a dir, acaba amb el que li havia servit d'exemple; el que en provoca el naixement és també el que en provoca la mort¹⁰.

6. F.-M.A. VOLTAIRE, *Filosofia de la historia*, estudi preliminar, traducció i notes de M. Caparrós, Madrid: Tecnos, 1990. De tota manera, no sembla que Voltaire pugui ser considerat com a filòsof de la història en el seu sentit posterior, més aviat ofereix una «història filosòfica»; cf. U. DIERESE/G. SCHOLTZ, «Geschichtsphilosophie»: *Hist. Wörterb. d. Philos.* III (Basilea 1974) 416-439, esp. col. 416 s.; ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung*, p. 56. En aquest temps es forja el terme col·lectiu singular «història», amb el qual es comença a pensar en la història com a totalitat, tal com ha mostrat R. KOSELLECK, «*Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*», in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Stuttgart 1967, p. 196-219 (reproduït a R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, p. 38-66; n'hi ha vers. cast.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993); ID., «Geschichte»: O. BRUNNER/W. CONZE/R. KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. II. Stuttgart 1975, p. 593-595, 647-717, esp. p. 666 s. Cf. H.-M. BAUMGARTNER, «Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1987, 3: 1-21, ref. p. 15.
7. Una breu ressenya de la teologia de la història de Bossuet a E. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1991, p. 68 s.
8. ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung*, p. 56. Sobre la Filosofia de la Història de Voltaire cf. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, p. 69-71.
9. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 191967, p. 11 s.; n'hi ha vers. cast.: *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 8.
10. Aquesta visió de la Filosofia de la Història com a secularització del pensament escatològic cristià ha estat objecte de nombroses crítiques des de diferents punts de vista que

De què tracta la Filosofia de la Història? «La interpretació de la Història [és a dir, la Filosofia de la Història] és, primerament i en última instància, un intent de comprendre el sentit de l'obrar i del sofrir històrics»¹¹. El seu tema és, per tant, el sentit de la història: de tota l'acció humana individual i col·lectiva en aquest discórrer indefinit que és la història, i que, al seu torn, actua com a determinant de l'obrar i del patir. Aquesta pregunta pel sentit sorgeix davant de l'experiència del no-sentit, en general, i davant del dolor, en especial, ja que es presenta com el no-sentit per excel·lència. Per conferir sentit a tot el conjunt tan heterogeni de l'obrar i el patir humans, la Filosofia de la Història parteix d'un principi general i el té en compte per llegir la història i interpretar-la, de manera que la Filosofia de la Història no és més que «una interpretació sistemàtica de la història universal seguint el fil d'un principi pel qual esdeveniments i conseqüències històrics són posats en connexió i són referits a un sentit últim»¹².

La filosofia moderna de la història dóna una resposta optimista i il·lustrada, a la qüestió del sentit de la història: la mateixa confiança en la raó –que és el marc en el qual es mou aquesta filosofia– es veu reflectida en el curs de la història, ja que aquesta implica refermar contínuament la raó. En definitiva, el sentit de la història és el progrés, el progrés de la raó, del coneixement (en contra de l'obscurantisme, la ignorància i la superstició) i de la llibertat (en contra de la dominació i l'esclavitud). Confiant en la raó, se n'afirma el triomf. La raó és la que detecta el significat de la casualitat, quan es tracta de refutar la providència, i detecta el significat de la regularitat, quan es tracta de controlar el caos en la història. En aquesta labor, els conceptes de treball i de l'economia política juguen un paper decisiu. La idea de progrés resulta del desenvolupament de la tecnologia. La tècnica i la seva relació amb el principi del treball exerceixen la funció medidora entre la naturalesa i la història que, en el pla de la teoria, tindrà com a conseqüència l'establiment d'una relació recíproca entre historització de la naturalesa i naturalització de la història, i contribuirà d'aquesta manera a fer plausible pensar que el progrés real és necessari.

ara no és el moment de referir. El pensament de la història es va forjar no exactament per la secularització del pensament escatològic, sinó per l'experiència que el cristianisme primitiu va fer de la tardança en l'acompliment de la parusia, esperada com a imminent, i amb la qual cosa apareix la mediació de l'Església, que franqueja l'abisme entre la parusia esperada i la seva no-arribada immediata, i d'aquesta manera instaura el temps en la seva unitat com a història, en tensió entre el que ja ha esdevingut i el que encara no ha arribat a aconseguir-se plenament. D'acord amb aquesta crítica, la consciència històrica no sorgiria per la secularització de l'escatologia, sinó per la mundanització de l'Església. Així ho explica BAUMGARTNER, «Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie», p. 17.

11. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 13, cast. 9.

12. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 11, cast. 7.

Fórmules d'aquest pensament es troben en les metàfores de la «faula de les abelles» de Bernard de Mandeville (1670-1733) i de la «mà invisible» d'Adam Smith (1723-1790), que es converteixen en idees rectores de la comprensió de la història¹³.

A *Croquis d'un quadre històric dels progressos de l'esperit humà* (1794), del marquès de Condorcet (1743-1794), podem veure una exposició paradigmàtica de la Filosofia de la Història de la modernitat, en la qual es recullen les aportacions de Voltaire i de Turgot (1727-1781),¹⁴ i es caracteritza per posar el creixement indefinit de les ciències com a model del progrés històric. Després de l'exposició d'una història filosòfica, el principi estructurant de la qual és el progrés en el saber, l'últim capítol, titulat «Dels futurs progressos de l'esperit humà», exposa el concepte de progrés. La visió del futur es fonamenta en les consideracions del passat, l'experiència li serveix per predir el rumb del futur. El passat ha posat al descobert l'essència de la història, de la mateixa manera que a partir de l'observació dels fets de la naturalesa, el físic arriba a conèixer-la. «L'únic fonament de la creença en les ciències naturals consisteix en la idea que les lleis generals, conegudes o ignorades, que regeixen els fenòmens de l'univers són necessàries i constants. ¿I per quines raons hauria de ser aquest principi menys vertader per al desenvolupament de les facultats intel·lectuals i morals de l'home que per a les altres operacions de la naturalesa?»¹⁵. Per aquesta aplicació de la física a la història, Löwith l'anomena el «Newton de la història»¹⁶.

«Les nostres esperances sobre els destins futurs de l'espècie humana poden reduir-se a aquestes tres qüestions: la destrucció de la desigualtat entre les nacions, els progressos de la igualtat en un mateix poble, i, finalment, el perfeccionament real de l'home»¹⁷. Amb això s'enumeren els camins pels quals es desplegarà el progrés. De tota manera, aviat s'afanya

13. ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung*, p. 57.

14. A.-R.J. TURGOT, *Discursos sobre el progreso humano* (1750), Madrid: Tecnos, 1991; l'aportació decisiva de Turgot es pot considerar l'ampliació de la idea de progrés a tots els àmbits de la vida: a les ciències especulatives i aplicades, al llenguatge, a les arts mecàniques i belles, a la política i a l'àmbit social; cf. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, p. 71 s.

15. M.J.A.N. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (publicació pòstuma el 1795), Madrid: Nacional, 1980, p. 225. Cf. G.E. LESSING, (1729-1781). «Die Erziehung des Menschengeschlechts» (1780): ID., *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart: Reclam, 1969, p. 7-31; hi ha vers. cast.: «La educación del género humano», in: *Escritos filosóficos y teológicos*, edició preparada per Agustín Andreu Rodrigo, Madrid: Nacional, 1982, p. 573-603, que presenta una visió semblant de la història en què la religió té el paper de pedagoga.

16. LÖWITH, *Welgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 89, cast. 105 (a la versió castellana falten algunes línies, entre les quals les que contenen aquesta expressió).

17. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, p. 225.

a matisar: «S'haurà de demostrar, doncs, que aquestes tres causes de desigualtat real han de disminuir, no desaparèixer, perquè són causes naturals i necessàries»¹⁸. En el que més insisteix és en la «instrucció», perquè «ben dirigida corregeix la desigualtat natural de les facultats»¹⁹ i la mostra com el motor que mou el progrés, ja que amb aquesta es perfecciona l'home i en el perfeccionament de l'home consisteix el progrés.

El progrés es basa en una característica específica de l'home: la perfectibilitat humana, que significa que l'home es troba en perfeccionament continu, i així, a través del curs de la història, va desplegant les seves possibilitats i capacitats. La primera formulació explícita d'aquest principi ens la dona Condorcet: «Aquest és l'objecte de l'obra que he emprès i el resultat de la qual serà el de demostrar, mitjançant els fets i el raonament, que la naturalesa no ha posat cap límit al perfeccionament de les facultats humanes; que la perfectibilitat de l'home és realment infinita: que els progressos d'aquesta perfectibilitat, d'ara endavant independents de la voluntat dels que desitjarien detenir-los, no tenen més límits que la duració del globus a on la naturalesa ens ha llançat»²⁰.

Com es veu, la història és un progrés lineal, basat en la naturalesa, que es desplega també de manera natural, encara que requereixi l'acció de l'home, que ajuda en aquest desplegament del procés natural. Aquí estem molt lluny d'entreveure cap consideració, ni tan sols tènue, del dolor i, menys encara, sobre la teodicea.

També Herder (1744-1803) ofereix una visió de la història amb aires encara ingenus i objectius, a l'estil de Condorcet. A *Encara una filosofia de la història* (1774) descriu el desenvolupament de la història seguint les fases de la biografia humana: infantesa, joventut i maduresa, però com un procés dirigit al fi de la realització de la perfecció humana, de la plena humanitat. Només en un lloc, amb vista a exposar el caràcter inexorable i necessari del procés, esmenta el dolor: quan afirma que «la marxa de la providència, fins i tot per damunt de milions de cadàvers, va cap al seu objectiu»²¹. Aquesta visió unitària i teleològica de la història serà matisada posteriorment a l'obra *Idees per a una filosofia de la història de la humanitat* (1784-91), en què dona prioritat a la diversitat de nacions i cultures,

18. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, p. 230.

19. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, p. 234.

20. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, p. 82 s., cf. p. 246. E. BEHLER, *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn: Schöningh, 1989, estudia la idea de perfectibilitat de la il·lustració i la seva recepció entorn del 1800 i assenyala aquesta obra de Condorcet com una de les fonts de la discussió.

21. J.G. HERDER, *Encara una filosofia de la història*, traducció J. Leita, ed a cura de L. Sala Molins. Barcelona: Laia, 1983 (Textos filosòfics, 19), p. 147.

amb la qual es posa en primer pla la simultaneïtat davant la idea de progrés²².

De manera semblant, Kant (1724-1804) assenta, com a principi general, el primer principi de la Filosofia de la Història: «Totes les disposicions naturals d'una criatura estan destinades a desenvolupar-se alguna vegada completament i d'acord a un fi»²³. Principi que deixa entreveure que la naturalesa no frustra, no defrauda; el que se sembra, germina, creix i madura. És també, per tant, l'afirmació d'un sentit teleològic de la naturalesa, que es prolonga en la teleologia de la història i confirma l'optimisme en el curs de la història.

Però aviat apareix la pregunta, ¿en qui, on es produeix aquest desenvolupament «complet i adequat» de «totes les disposicions naturals»? La respon el segon principi: «En l'home (com a única criatura racional sobre la Terra) aquelles disposicions naturals que tendeixen a l'ús de la seva raó, es deuen desenvolupar completament només en l'espècie, però no en l'individu»²⁴, això és, que les disposicions pròpies de l'home, que apunten a l'ús de la raó, no aconsegueixen el ple desenvolupament en l'individu, sinó en l'espècie, és a dir, al llarg de la història. En l'explicació d'aquest desenvolupament de les capacitats de l'home al llarg de la història entra en escena un factor que inclou negativitat, dolor. En efecte, segons el quart principi, «el mitjà del que se serveix la Naturalesa per a portar a terme el desenvolupament de totes les seves disposicions és l'antagonisme de les mateixes dintre de la societat», que no és cap altre que «la insociable sociabilitat dels homes, això és, que la seva inclinació a viure en societat sigui inseparable d'una hostilitat que amenaça constantment amb dissoldre aquesta societat»²⁵. Kant comença, doncs, a considerar el mal, però sense que entenebreixi en res la seva visió il·lustrada i optimista, i el considera com «el mitjà», del qual només es computen efectes positius per al desenvolupament històric en el seu conjunt.

22. J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Textausgabe. Mit einem Vorwort von G. Schmidt. Wiesbaden/Frankfurt a. M.: Löwith/Melzer, s/a; hi ha vers. cast. de J. Rovira Armengol: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada, 1959.

23. I. KANT, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784): *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt: WBG, 1975, vol. IX, p. 33-50, cita p. 35; hi ha vers. cast.: «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita»: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducció de Concha Roldán Panadero i Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1987, p. 3-23, cita p. 5.

24. KANT, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», p. 35; cast., p. 6.

25. KANT, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», p. 37; cast., p. 8 s.

Amb això tenim formulat el *fonament*, el motiu pel qual hi ha història, l'home es desenvolupa en la història: l'home és un ésser essencialment perfectible, està equipat d'unes disposicions que poden i han de ser desplegadas. En segon lloc, tenim formulada quina és la *meta* de la història: la perfecció i la realització de l'essència, de les potencialitats de l'home, especialment de la raó i la llibertat, que són les característiques humanes, la consecució de la plena humanitat com a qualitat de l'home, raó i llibertat. I en tercer lloc tenim identificat el *subjecte* de la història: el gènere humà, la humanitat; no els individus. El *sentit* de la història consisteix, per tant, en el progrés cap a la meta de la plena realització de la humanitat, del desenvolupament de la raó, de la realització de la llibertat²⁶.

Aquesta visió progressista i optimista de la història es pot considerar com a culminada en la visió que n'ofereix Friedrich Schiller (1759-1805). En el seu escrit «¿Què és la història universal i amb quina finalitat se l'estudia?» (1789) afirma: «Com el Zeus homèric, la Història observa amb una mirada igualment gojosa els treballs sagnants de les guerres i l'activitat dels pobles pacífics que s'alimenten innocentment amb la llet dels seus ramats. Per desordenada que sembli la confrontació de la llibertat humana en el curs del món, la Història contempla amb tranquil·litat aquest joc confús perquè la seva mirada, que arriba lluny, ja descobreix a distància la meta cap a la qual aquesta llibertat sense regles és conduïda per la cadena de la necessitat.»²⁷ Schiller comença a esmentar «els treballs sagnants de les guerres», però sobre aquests proposa una mirada olímpica, com la del «Zeus homèric», perquè des de la distància veu la meta cap a on, «per la cadena de la necessitat», s'encamina tot i això li provoca «una de mirada alegre». No podríem trobar un contrast més gran amb la mirada de la història que proposen Adorno i, abans que ell, Walter Benjamin.

3. La filosofia hegeliana de la història universal.

Amb aquestes esquemàtiques línies de la Filosofia de la Història moderna com a rerefons, podem intentar esbossar la visió hegeliana de la mateixa i dur a terme una certa confrontació, marcant continuïtats i divergències.

3.1. «La història universal és el progrés en la consciència de la llibertat»

També Hegel comprèn la història com a progrés²⁸. Aquest és potser l'element comú de més pes que comparteix amb el plantejament típica-

26. Aquests elements es troben també en la Filosofia de la Història Universal hegeliana, encara que transformats a causa de la seva recepció i transformació de la filosofia kantiana. R.-P. HORSTMANN, «Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphiloso-

ment modern i que, de vegades, indueix a identificar-lo amb aquest plantejament. Hegel veu en el progrés la diferència entre els canvis que es produeixen en l'ordre natural i en l'espiritual. «Els canvis en la natura, [...] només mostren un cicle, que sempre es repeteix; en la natura no s'esdevé res de nou sota el sol» (VG 149/219).²⁹ D'altra banda, «solament en els canvis, que s'esdevenen sobre el sòl espiritual, sorgeix quelcom de nou» (VG 149/219). La possibilitat que es doni la novetat es deu al fet que en l'home hi ha una altra determinació diferent de la de les coses naturals, i no és cap altra que «un impuls de la perfectibilitat» (VG 149/219). D'entrada, doncs, sembla que Hegel comparteix la visió moderna il·lustrada i n'assumeix els seus conceptes per explicar que l'esperit esdevé el que és, a través del seu desplegament al llarg de la Història. Tanmateix, de seguida introdueix un matís significatiu: «La perfectibilitat és gairebé tan mancada de determinació com la mutabilitat en general; no té fi ni meta: el millor, el més perfecte, cap a on deu haver d'anar, és absolutament indeterminat» (VG 149 s./220)³⁰.

Amb això ja ens trobem amb una diferència: Hegel pot connectar amb el plantejament modern, però determinant-lo, donant-li una meta i un fi que prové del mateix concepte d'esperit³¹. «El que l'esperit vol és assolir

phie. Zur Entwicklung der Hegelschen Geschichtstheorie», in: D. HENRICH/R.-P. HORSTMANN (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 56-71, estudia l'evolució de la concepció de la història en Hegel, i la resumeix en tres fites; aquesta evolució s'explica per la seva confrontació amb Kant; la concepció kantiana de la història es caracteritza per 1) conèixer un subjecte de la història, la naturalesa; 2) pressuposar que no podem conèixer aquest subjecte agent; 3) el fi que la naturalesa persegueix en la història és la perfecta constitució política. Hegel assumeix 1 i 3 i s'oposa a 2 amb la transformació de la naturalesa en esperit.

27. Fr. SCHILLER, «Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?»: K. ROSSMANN (Hg.), *Deutsche Geschichtsphilosophie. Ausgewählte Texte von Lessing bis Jaspers*. Munic: DTV, 1969, p. 144-161, cita p. 159 s.
28. M. RIEDEL, «Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie»: ID., *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 203-222, esp. p. 215-219, tracta la filosofia hegeliana de la història com a teoria del progrés, però, a diferència dels seus predecessors, evita les antinòmies precisament gràcies al concepte d'esperit, que uneix la necessitat immanent amb la referència exterior, amb les dades.
29. GW vol. 18, p. 182.
30. VG 150/221: «La representació de l'educació del gènere humà (Lessing) és espiritual, però toca només de lluny el que aquí tractem. El progrés té en aquestes representacions en general la forma del quantitatiu. Sempre més coneixements, cultura més refinada: purs comparatius; sobre això es pot parlar llargament sense indicar cap determinació o expressar quelcom de qualitatiu».
31. De fet a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 343 Anm.: *Werke in zwanzig Bänden*. Hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, vol. VII, p. 504; hi ha vers. cast. de J.L. Vermal: *Principios de la Filosofía del derecho*. Buenos

el seu propi concepte» (VG 152/223)³². Amb això, el progrés, a més d'obtenir un objectiu, al qual va dirigit el canvi, perd el caràcter indefinit, tant pel que fa a la meta com al contingut que cal desenvolupar en la història. El progrés acaba quan s'aconsegueix el concepte; quan es compleix³³. Gràcies a aquesta determinació, el progrés adquireix també un contingut més concret: «La història del món és el progrés en la consciència de la llibertat» (VG 63/121)³⁴. La meta del progrés no es redueix al perfeccionament de les capacitats humanes en general (habilitats), sinó específicament de la raó; fa referència a la realització de l'esperit. Amb això el criteri del progrés pren una dimensió molt més àmplia i radical i, pel que fa al desenvolupament de la història universal, pren una dimensió clarament ètica i política³⁵. Aquesta dimensió ètica no es dona aïllada de les altres; al contrari, pressuposa el progrés religiós, en el sentit que aquesta consciència de la llibertat té un naixement cristià (VG 62 s./120 s.) i, al seu torn, comporta el progrés en les altres esferes³⁶, com són les ciències i les arts, la indústria i el comerç, les relacions socials i polítiques, etc.³⁷

Aires: Sudamericana, 1975, p. 383 s. (Aquesta obra se cita amb FD § i el número del paràgraf i el número de la pàgina del volum VII de l'edició alemanya indicada i separada amb una/el número de la pàgina de l'edició castellana.) recull amb aprovació tant la idea de perfectibilitat com la d'educació del gènere humà, ja que els que les van afirmar «han pressentit quelcom de la naturalesa de l'esperit, de la seva naturalesa»; i, en canvi, per als que les rebutgen, l'esperit és «una paraula buïda» i la història és «un joc superficial d'ambicions contingents de les anomenades passions humanes».

32. GW vol. 18, p. 184.

33. G. AMENGUAL, «Modernidad: conciencia histórica y problemática filosófica»: ID., *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*, Madrid: Caparrós, 1998, p. 70-118, ref. p. 89 s.

34. GW vol. 18, p. 153.

35. També en això Hegel és un bon seguidor de Kant, que considera «la història de l'espècie humana en el seu conjunt com l'execució d'un pla ocult de la Naturalesa per portar a terme una constitució estatal interior i –per a tal fi– exteriorment perfecta, com l'únic mitjà en el qual pot desenvolupar plenament totes les seves disposicions en la humanitat». KANT, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», p. 45; cast. p. 17. També per a Hegel la història universal té com a fi l'establiment d'un Estat postrevolucionari. Cf. L. STEF, «Das Recht als Ziel der Geschichte»: CH. FRICKE/P. KÖNIG/TH. PETERSEN (Hg.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1995, p. 355-379.

36. Segons W. JAESCHKE, «Die Geschichtlichkeit der Geschichte»: *Hegel-Jahrbuch 1995*. Hg. v. A. Arndt/K. Bal/H. Ottmann. Berlín: Akademie, 1996, p. 363-373, hi ha una incoherència entre aquesta visió de la història, pròpia de l'esperit, que Hegel no arriba a desenvolupar, i la seva Filosofia de la Història Universal, que queda reduïda a la història dels Estats, amb la qual cosa Hegel és alhora el que descobreix la història, l'encobreix en la seva Filosofia de la Història Universal, i oblidava el concepte d'història que s'hauria d'exposar en els inicis de la filosofia de l'esperit, ja que aquest és el seu àmbit propi.

37. FD § 341, p. 504/383. Aquesta *congenialitat* de totes les formes o esferes culturals d'una mateixa època, com a manifestacions del mateix esperit (VG 120-138/153-174), Hegel l'exposa especialment a la *Introducció a la història de la filosofia*, en parlar del caràcter

El progrés en la llibertat és necessari, precisament per no basar-se en la naturalesa, sinó en l'esperit, en el seu concepte. «Segons aquesta determinació abstracta, es pot dir que la història del món és l'exposició de l'esperit, tal com ell es treballa per tal d'assolir el saber d'allò que ell és en si.» (VG 61 s./120)³⁸. L'adquisició d'aquest saber no és un aprenentatge teòric, sinó que l'esperit va adquirint aquest coneixement a mesura que objectiva la seva essència, la llibertat, de manera que llavors en pot prendre consciència com a objecte, com quelcom extern que és ací. El progrés en la consciència de la llibertat pressuposa la realització de la llibertat, la seva objectivació, de manera que l'esperit pugui prendre consciència de si mateix per mitjà d'aquesta objectivació. És propi de l'esperit desplegar-se, portar a realitat, a acte, l'autoconeixement que el constitueix i, alhora, prendre consciència de si mateix en el seu desplegament objectivable, en la realització objectiva per la qual «el món de l'esperit es produeix a si mateix com segona naturalesa»³⁹. «És la llibertat en ella mateixa la que inclou la infinita necessitat de fer-se conscient, ja que ella és, pel seu concepte, un saber de si i, per tant, també la necessitat de fer-se realitat efectiva: ella és el fi que ella realitza, l'únic fi de l'esperit» (VG 63 s./122)⁴⁰. Afirmar que «la història del món és el progrés en la consciència de la llibertat» i continua dient: «un progrés, que hem de conèixer en la seva necessitat» (VG 63/87)⁴¹. La necessitat del progrés no és cap altra que el fet que l'esperit s'ha de realitzar, s'ha de desplegar segons el seu concepte d'ésser *energeia* (VG 50 ss./105 ss.)⁴².

històric de la filosofia. La seva argumentació es resumeix en el fet que precisament com que l'esperit és el subjecte de la història, aquest subjecte es presentarà de manera diversa segons sigui la consideració filosòfica de la història: universal (política), de l'art, de la religió o de la filosofia. Però en tot cas, és l'esperit qui es va desplegant a través de la història, i cada època i cada poble n'és una configuració. És la mateixa figura de l'esperit la que es desplega en els diversos àmbits de l'activitat humana: constitucions i formes de govern, eticitat, vida social, habilitats, usos i costums, art i ciència, religió, relacions amb altres estats, indústria i comerç, etc. Cf. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hg.v. J. Hoffmeister, 3a ed. editada per F. Nicolin. Hamburg: Meiner, 1966, p. 38 (vers. cast. d'E. Terrón: *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar, 1980, encara que sigui la traducció d'una edició anterior). Per això, JAESCHKE, «Die Geschichtlichkeit der Geschichte», p. 365 s., amb raó, observa que Hegel descobreix la historicitat, la història pròpiament dita, la de l'esperit, en les seves reflexions metodològiques sobre la història de la filosofia.

38. GW vol. 18, p. 152.

39. FD § 4, p. 46/37.

40. GW vol. 18, p. 154.

41. GW vol. 18, p. 153.

42. Sobre la història entesa des del concepte d'esperit cf. Fr. HESPE, «Geist und Geschichte»: E. WEISSER-LOHMANN/D. KÖHLER (Hg.), *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bonn: Bouvier, 1998 (Hegel-Studien Beiheft, 38), p. 71-93. Aquesta identificació entre esperit i història ja l'havia remarcada M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als politisch-theologischer Traktat*. Berlín: Gruyter, 1970, esp. p. 60-76: «Philosophie als Geschichtsphilosophie».

3.2. *Punt d'inflexió: mirada d'afllicció i indignació a la història.*

Després d'aquestes observacions al plantejament que –amb matisos– Hegel comparteix amb la modernitat, a saber, la concepció de la història com a progrés necessari cap a la meta de la llibertat, en la lectura de les seves lliçons sobre la Filosofia de la Història Universal de seguida es noten alguns trets que signifiquen un punt d'inflexió, com són la consideració del mal i del dolor⁴³. Per molt que al final tot quedí justificat com a mitjà per assolir el fi, no es passen per alt les contrarietats ni el dolor que inunden la història. La seva mirada a la història no és una mirada olímpica, a l'estil de Schiller, sinó afligida, a causa de l'espectacle de dolor que ofereix. Molt a l'estil kantian, també Hegel assenyala com a motor de la història quelcom natural, com són els desigs i les necessitats. «La primera visió de la història, però, ens mostra les accions dels homes tal com brollen de les seves necessitats, passions, dels seus interessos i de les representacions i els fins, que –d'acord amb l'anterior– es formen, del seu caràcter i talents, de tal manera que en l'espectacle de l'activitat només apareixen –com a mòbils– aquestes necessitats, passions, interessos, etc.» (VG 79/140)⁴⁴.

En aquesta visió de la història «totes les virtuts s'esvaeixen», ja que «els fins de l'interès particular –la satisfacció de l'egoisme– són allò més imponent; tenen la seva força en el fet que no respecten cap frontera (com les que els vol posar el dret i la moralitat) i en el fet que la força natural de les passions és immediatament més propera a l'home que la disciplina, que és artificial i llarga, per a l'ordre i la mesura, per al dret i la moralitat.» (VG 79/140)⁴⁵. Aquesta dimensió de la història no és glorificada ni justificada, ni pot ser-ho. «Quan considerem aquest espectacle de les passions i les conseqüències de la seva acció violenta, quan mirem la manca de seny que acompanya no sols les passions, sinó també i principalment les bones intencions, els fins justs, [...] un tal espectacle pot acabar duent-nos, més que a la tristor moral, a la rebel·lió del bon esperit» (VG 79 s./140 s.)⁴⁶. Per molt que sigui el progrés en la consciència de la llibertat, la història no es converteix per això en el progrés de la felicitat, més aviat «la història del món no és el terreny per a la felicitat. Els temps de la felicitat es troben

43. BAUMGARTNER, «Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie», p. 4, considerant el punt de partida comú a les filosofies de la història de l'idealisme alemany, que no és cap altre que la història de la raó kantiana, assenyala que Hegel, en comparació amb els altres, presenta una «major proximitat a la realitat històrica» fonamentada en el fet «que Hegel articula de manera essencialment més aguda el moment impulsor negatiu, la negativitat, i d'aquesta manera, a pesar del procés d'ascens i progrés en les seves línies generals, al mateix temps pot diagnosticar moments de decadència i fer-los comprensibles».

44. GW vol. 18, p. 155.

45. GW vol. 18, p. 155 ss.

46. GW vol. 18, p. 156.

només en les seves planes buides. En la història hi ha certament satisfacció, però aquesta no és el que s'anomena felicitat; es tracta de la satisfacció d'uns fins tals, que estan per damunt dels particulars» (VG 92/155).

Hegel no elimina tota la massa de dolor de la història racionalitzant-lo; al contrari, la pren tan seriosament que planteja la ineludible necessitat d'una reconciliació, i no d'una reconciliació qualsevol, sinó de la duta a terme per mitjà de Déu, que s'exterioritza i entra en la història humana a fi de superar el que és negatiu. Aquest coneixement de la conciliació és la teodicea, que es realitza en el procés de la història. Per això, si el procés de la història és el judici universal⁴⁷, es tracta d'un judici no venjatiu, sinó reconciliador⁴⁸.

Amb això abordem un dels punts diferencials de la concepció hegeliana de la història, ja que, segons Hegel, el judici no té lloc ni en cada moment ni en cada individu (com en el poema *Resignation*, de Schiller)⁴⁹, ni en la consciència (com en Kant), sinó en el curs i el progrés de la història, d'un moment al següent, de l'època actual a la següent. D'aquesta manera resulta, en primer lloc, que el judici jutja, discerneix i valora el que té futur, és a dir, la llibertat, el que serveix a la llibertat. I, en segon lloc, aquesta concepció del judici el desposseeix de tota dimensió moralitzant⁵⁰. Aquesta identificació del judici amb el procés de la història presenta serioses dificultats. A diferència de la concepció cristiana de la reconciliació, que per si mateixa remet a l'acompliment escatològic i que és una reconciliació amb Déu malgrat l'aspecte negatiu del món, la concepció hegeliana es caracteritza per aquestes dues peculiaritats: es tracta d'una reconciliació en el present i amb el que és negatiu, no amb Déu. Per a ell, doncs, en la història no té cabuda ni el Déu jutge ni la responsabilitat personal davant d'aquest.

Per calibrar encara més en què consisteix aquest judici, que discerneix què serveix a la llibertat (especialment considerada en la seva realització política) cal tenir en compte que aquest judici és la raó *en* la història, però no la raó *de* la història⁵¹; és a dir, no vol dir que la història (o el que hi triomfi) tingui sempre raó, sinó que està habitada per la raó, que exerceix com a tal, és a dir, de guia en l'obrar humà. Amb això, no es justifica tot

47. FD § 340, p. 503/382. Sobre aquesta expressió i el seu significat en l'obra de Hegel cf. H.-C. LUCAS, «La Historia Universal como Juicio Universal. Sobre la modificación en Heidelberg del concepto de Historia de Hegel»: F. JARAUTA (ed.), *La crisis de la razón*, Murcia: Univ. de Murcia, 1986, p. 25-45.

48. E. JÜNGEL, «'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht' aus theologischer Perspektive», in: R. BUBNER/W. MESCH (Hg.), *Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongress 1999*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, p. 13-33, ref. p. 25.

49. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Band 2: Gedichte, Teil I. Hrsg. von N. Oellers. Weimar: Hermann Böhlau, 1983, p. 401-403.

50. JÜNGEL, «'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht' aus theologischer Perspektive », p. 27.

51. JAESCHKE. «Die Geschichtlichkeit der Geschichte». *Hegel-Jahrbuch 1995*, p. 370.

el que ajudi a un presumpte i, potser, programat fi (encara que sigui un fi programat col·lectivament o fins i tot políticament per l'Estat), sinó el que ajudi a la llibertat; ni tampoc s'exclouen accions contràries al fi, ni tampoc retrocessos. A més, aquesta presència de la raó en la història, d'una banda és la pressuposició que es parteix en la Filosofia de la Història, de la qual s'ha de partir necessàriament, però la seva tasca consisteix a mostrar-la en el desenvolupament concret de la història. La necessitat d'aquest principi com a punt de partida la justifica comparant-ho amb la manera de procedir de les ciències de la naturalesa: «Hom ha d'estar familiaritzat a priori amb el cercle en què es mouen aquests principis, si vol anomenar així la història. De la mateixa manera, per citar el més gran home en aquest gènere de coneixement, Kepler va haver de conèixer a priori les el·lipses, els cubs, els quadrats i les relacions d'aquests per poder descobrir –a partir de les dades empíriques– les seves lleis immortals que constitueixen les determinacions tretes d'aquest cercle de representacions.» (VG 168/241 s.)⁵². «El qui mira el món raonablement, també el troba raonable; ambdues coses estan en una determinació recíproca» (VG 31/83)⁵³.

3.3. Visió dialèctica. L'astúcia de la raó.

Aquestes consideracions que acabem de fer a partir de la constatació de l'enorme dimensió de dolor en la història, s'han basat simplement en la «primera visió»; la visió més pròxima (*nächste Ansicht*) (VG 79/140).⁵⁴ Certament, aquesta primera visió no és l'última, la de la raó. Aquesta, en efecte, sap veure més enllà d'aquests mòbils naturals, té una visió que no acaba, com la del cambrer secret⁵⁵, amb la contemplació de les passions i les ambicions dels protagonistes individuals de la història. La raó sap descobrir un sentit a aquesta història desastrosa i plena de dolor. Ara bé, la integració del mal, que Hegel duu a terme, no consisteix a pintar-lo com les ombres que contribueixen a fer ressaltar més les llums del conjunt, com era l'argumentació típicament moderna⁵⁶; ni tan sols consisteix a integrar-lo

52. GW vol. 18, p. 197.

53. GW vol. 18, p. 143. Sobre el concepte hegelian d'història que uneix dades empíriques i principis a priori cf. M. ÀLVAREZ GÓMEZ, «Historia y sistema. Sobre las líneas metodológicas de la filosofía de la historia en Hegel», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 6 (1980): 209-224.

54. GW vol. 18, p. 155.

55. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 1952, p. 467 s.; 'hi ha vers. cat. de Joan Leita: *Fenomenologia de l'esperit*, 2 vol. Barcelona 1985 (Col. "Textos Filosòfics, 35), vol. II, p. 198: «no hi ha cap heroi per al seu ajudant de cambra».

56. Cf. A. HÜGLI, «Malum. VI. Neuzeit»: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. V. Basilea 1980, 681-706, esp. 681 s. De manera clara ho afirmarà René Descartes (1596-1650). Cf. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas* (IV, 15). Madrid: Alfaguara, 1977, p. 51:

com a mitjà o pas necessari per al bé, segons la fórmula que qualsevol creixement suposa patiment. Precisament Hegel pensa que els mitjans estan tan units al fi, que aquest no es pot aconseguir amb mitjans que el contradiguin⁵⁷. L'ús dels mitjans és ja l'acompliment del fi. La visió dialèctica de la història que Hegel proposa consisteix més aviat en el fet que tot, el bé i el mal, les passions i les virtuts, són els mitjans, els vímets amb què en darrer terme l'esperit va teixint el procés de la seva realització⁵⁸.

Aquesta visió de la història com a procés de realització de l'esperit n'afirma de manera radical la unitat i el caràcter global, de manera que el que s'hi esdevé és la seva acció, l'acció immanent que inclou tots els nivells i àmbits. L'esperit no és una cosa que sorgeixi d'una substància natural o no, sinó que reflecteix només la capacitat creixent d'uns éssers situats sempre naturalment, però que persegueixen una forma de vida col·lectiva regulada normativament i que, alhora, en reconegui i afavoreixi l'autonomia⁵⁹. D'aquesta manera tots els esdeveniments, fases, nacions i cultures, accions i patiments s'incorporen a un mateix procés dirigit a un únic fi.

Aquesta conjunció de fins subjectius, particulars, amb el fi universal de l'esperit és el que Hegel anomena «astúcia de la raó», que ha provocat moltes interpretacions i també malentesos. Recordem primer el lloc i el sentit propi d'aquesta expressió per passar a veure'n després el significat en la Filosofia de la Història.

El lloc propi de l'astúcia de la raó és la teleologia, dins de la lògica del concepte. En la *Ciència de la Lògica*, Hegel explica l'astúcia com el poder o la violència que l'home exerceix sobre un objecte per convertir-lo en mitjà; consisteix en el fet «que el fi es refereixi immediatament a un objecte i el converteixi en mitjà, com també [el fet] que determini un altre objecte mitjançant aquest pot considerar-se com una violència (*Gewalt*), en la mesura en què el fi apareix d'una naturalesa molt diferent respecte a

«Però no per això puc negar que hi hagi, d'alguna manera, més perfecció en l'univers, sent algunes de les seves parts defectuoses i altres no, que si totes fossin iguals.» Baruj Spinoza (1632-1677) radicalitzarà aquest principi afirmant que ni tan sols es pot parlar de defectuosos. Cf. B. SPINOZA, *Ètica demostrada segun el orden geométrico* (Pròl. IV part). Edició i traducció d'A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2000, p. 185.

57. Sobre la relació entre mitjans i fi vegeu HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. v. G. Lasson. Hamburg: Meiner, 1971, vol. II, p. 396-406, esp. p. 401; hi ha vers. cast.: *Ciència de la lògica*. Trad. d'A. i R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982, vol. II, p. 459-470, esp. p. 464 s.
58. Aquesta concepció dialèctica de la història ha estat exposada per M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Idea y acción. La historia como teodicea en Hegel»: ID., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2004 p. 143-174.
59. R.B. PIPPIN, «Die Freiheit als Schicksal: Verwirklichung und Geschichte bei Hegel»: BUBNER/MESCH (Hg.), *Weltgeschichte – das Weltgericht?*, p. 208-217, ref. p. 212 s.

l'objecte [...]. Nogensmenys, el fet que el fi es posi en relació *mitjançada* amb l'objecte i *interposi entre ell* i aquell un altre objecte pot considerar-se com l'*astúcia* de la raó.»⁶⁰ Tal com es veu, l'astúcia consisteix en la no-instrumentalització directa de l'objecte, sinó a través d'un altre objecte que ja actua de mitjà. En aquesta mediació, consisteix la racionalitat⁶¹. En tot cas es tracta d'objectes i de fins finits. Com es pot transportar aquest model a la història? Certament, només a través d'una transformació⁶² precisament perquè en aquesta no es tracta de fins finits, com pot ser la satisfacció de les necessitats primàries. Vegem, doncs, en quins aspectes es transforma el model.

En primer lloc, una constatació prèvia, que afecta la visió hegeliana de la història i qualsevol altra visió. La història no és mai el resultat de l'acció conscient d'uns individus, ni tan sols en el cas que considerem que tot el que s'hi esdevé és el resultat de l'acció dels humans. En la història hi ha altres forces i poders determinants, la confluència dels quals escapen a l'acció d'individus particulars. En tot cas, que la història sigui el resultat de l'acció conscient només es pot formular com a desig, exigència o postulat. Vist el curs de la història en conjunt, no resulta estranya la visió que l'acció d'alguns individus hi ha actuat com a mitjà per al desenvolupament concret que ha tingut i, per tant, són els mitjans dels quals s'ha servit la història per desplegar-se⁶³.

En segon lloc, precisament en la Filosofia de la Història Universal, si d'una banda s'hi poden trobar afirmacions en les quals, d'acord amb el que s'ha dit anteriorment, s'afirma que els individus són mitjans per a la realització de l'esperit en la història, en aquest mateix context Hegel fa les seves consideracions sobre els individus com a fins en ells mateixos⁶⁴. Així, afirma: «les lleis, els principis, viuen, vigeixen no immediatament per ells mateixos. L'activitat que els posa en l'existència és necessitat i impuls dels homes i, a més, la seva tendència i passió. Per tal que jo posi qualque cosa en pràctica, li doni existència, es requereix que aquesta cosa me vingui a cor; hi he d'ésser, vull trobar satisfacció per aquesta realització: ha de ser el meu interès. 'Interès' significa: ésser-hi; un fi, per al qual he de ser actiu, ha de ser d'alguna manera també el meu fi; en aquest hi he de satisfer també el meu fi, encara que el fi, per al qual sóc actiu tingui molts d'aspectes que a mi no em diguin res. Aquest és el dret infinit del

60. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. II, p. 397 s.; cast., vol. II, p. 461. Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. Nicolini i O. Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1969, § 209, p. 180; hi ha vers. cast. de R. Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 1997, p. 281.

61. W. JAESCHKE, «Die List der Vernunft». *Hegel-Studien* 43 (2008) 87-102, ref. p. 88 s.

62. JAESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 90, 93.

63. JAESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 91 ss.

64. JAESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 90 ss.

subjecte, el segon moment essencial de la llibertat: que el subjecte trobi la seva satisfacció en l'activitat, el treball.» (VG 82/143)⁶⁵ En aquest sentit s'ha d'afirmar que Hegel, tant en la *Filosofia del dret* com en la *Filosofia de la història*, manté com a principi l'imperatiu categòric kantian que l'individu no sigui utilitzat mai només com a mitjà.

En tercer lloc, la relació entre mitjà i fi, tal com hem vist, és segons Hegel interna, mai purament externa, de manera que el fi es duu a terme en l'ús dels mitjans. Per tant, quan es diu que els individus serveixen a la realització del fi universal de la raó, no es tracta d'un fi que els sigui aliè, sinó que en la realització d'aquest fi universal, duen a terme la realització dels seus fins. I aquest és, a més, afirmat com el seu dret. El fi universal no pot ser un fi que prescindeixi dels particulars per realitzar-se, sinó que els ha de comprendre; això vol dir que l'universal inclou també fins particulars, i així s'imposa com a universal.

En quart lloc, i tocant ja més directament el significat de l'expressió «astúcia de la raó»⁶⁶, aquesta fa referència a la relació entre l'objecte convertit en mitjà i el fi al qual serveix. Vistes així les coses, cal dir que aquesta expressió no serveix per explicar la història, ja que en aquesta no hi ha cap objecte que es pugui convertir en mitjà per al fi de la història. En la història es tracta de la mediació entre el concepte d'història i els fets i esdeveniments particulars que l'historiador contempla o, més en concret, la relació entre diferents fins. En efecte, el que l'«astúcia de la raó» intenta explicar és el problema de la relació entre el fi de l'esperit del món i els fins dels individus; entre el fi universal, no conscient, i els fins particulars, conscients, dels individus. Amb això s'intenta simplement explicar i, per tant, concedir alguna connexió entre els esdeveniments per comprendre la història en el seu curs com a progrés. L'esperit del món no és un subjecte individual més que entri en conflicte o competència amb els individus. El problema que Hegel intenta explicar amb això és el mateix que Kant va explicar amb la «intenció de la naturalesa». En el fons, es tracta d'explicar per què els processos històrics, a diferència dels naturals, de manera irreversible corren cap a un fi, orientació que no es pot explicar com a resultat dels fins individuals divergents, sinó des d'un altre principi, el fi universal o per una lògica interna. La interpretació hegeliana de la història opera amb la distinció de dos fins que no estan en relació d'oposició mútua, sinó que es troben a nivells diferents. «L'esperit del món» no és un actor, com ho són els individus. El fi universal de l'esperit no coincideix amb els fins particulars dels individus, que es formulen independentment dels de

65. GW vol. 18, p. 159. Aquest dret l'ha formulat Hegel a FD §§ 123-124, p. 230-236/154-157. Cf. G. AMENGUAL, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Trotta, 2001, p. 231-242.

66. JAESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 93-96.

l'esperit del món. «L'astúcia de la raó consisteix, per tant, precisament en el fet que l'esperit del món deixa que els individus persegueixin els seus fins finits –despreocupats del seu fi universal, del qual no en saben res–, i en el fet que a pesar de tot [l'esperit del món] assoleix el seu fi universal per la mediació dels fins particulars dels individus»⁶⁷.

En cinquè lloc, d'aquesta manera Hegel pot afirmar plenament la individualitat dels subjectes agents individuals, que es guien pels seus interessos, passions i necessitats, i amb això contribueixen al fi de la història⁶⁸. En el curs de la història, no només es manté «el dret infinit del subjecte [...] a trobar la seva satisfacció en l'activitat, en el treball» (VG 82/143)⁶⁹, sinó que a més, amb això, es contribueix al fi universal, ja que «res de gran en el món no s'ha dut a terme sense passió» (VG 85/147)⁷⁰. Hegel és conscient de l'abisme que separa els fins particulars de l'universal, i no el cobreix de manera idealista, suposant, per exemple, que la història es mou per idees o ideals com si els individus busquessin aconseguir el fi universal de l'esperit, sinó de manera molt realista, afirmant que els individus busquen els seus interessos particulars, busquen satisfer els seus interessos i necessitats. El curs de la història, dirigit a la realització del fi universal de l'esperit, Hegel l'explica pel concepte d'esperit, que és una activitat orientada a si mateixa, i en concret a l'autoconeixement. Aquesta activitat no té lloc en un nivell superior, per sobre dels individus finits o més enllà d'aquests, sinó que passa també pel seu coneixement, la seva voluntat i la seva acció, encara que es dugui a terme sense el coneixement –almenys d'entrada– dels actors de la història. «La història del món no comença amb cap fi conscient, al contrari dels cercles particulars d'homes [...]. La història del món comença amb el seu fi universal, que el concepte de l'esperit sigui satisfet, només en si, és a dir, com a natura. Aquest és l'impuls intern i inconscient; i tota l'obra de la història del món és [...] el treball de portar-lo a consciència. [...] Aquesta massa immensa de voluntat, interessos i activitats són l'instrument i el mitjà de l'esperit del món per tal de dur a terme el seu fi: per elevar-lo a consciència o per realitzar-lo efectivament.» (VG 86 s./114 s.)⁷¹

En resum, la reconciliació «pot ser assolida només pel coneixement de l'afirmatiu, en el qual allò negatiu desapareix com a quelcom de subordinat i superat.» (VG 48/102) En concret, aquest coneixement consta de dues cares: és «la consciència, en part, d'allò que en veritat és el fi últim

67. JAESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 95.

68. JAESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 95 s.

69. GW vol. 18, p. 159.

70. GW vol. 18, p. 160. Aquesta afirmació també es troba a *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 474 Anm., p. 383; cast., p. 516.

71. GW vol. 18, p. 160.

del món i, en part, del fet que aquest fi s'ha realitzat en el món, i no el mal [moral] de manera comparable devora ell ni s'ha fet valer igual tant com ell.» (VG 48/102)⁷² Amb això, Hegel, a més d'una reconciliació en el coneixement, proposa que es faci en la història, en el nivell de l'esperit objectiu. De fet, això li treu la dimensió teològica, que contenia la paraula i el projecte de teodicea, de manera que la reconciliació amb allò diví no és amb el Déu personal, sinó amb l'esperit, que es realitza en l'àmbit de les accions, costums i institucions, l'acció i el saber del qual estan dirigits a la llibertat.⁷³

3.4. *La visió de la història com a orientació per a l'acció.*

Pel seu lloc sistemàtic, al final de l'esperit objectiu o de la filosofia del dret, la Filosofia de la Història Universal adquireix un sentit peculiar que no és cap altre que formar part de l'ètica en sentit ampli, de la realització objectiva de l'esperit, la qual cosa implica que en definitiva pretén dir qualque cosa sobre l'obrar humà, definir-ne el sentit, el marc de les expectatives, a saber, els fins i els motius del seu obrar. Aquest aspecte ha estat posat de relleu per E. Angehrn, que destaca el paper que tenen els individus historicouniversals en la Filosofia de la Història Universal, i mostra com en ells la història es converteix –encara que sigui de manera inconscient– en el que en guia l'acció; i precisament perquè en la història i en els seus individus universals el que val és l'acció, aquesta requereix una orientació que la història no té per ella mateixa, per la qual cosa apunta a un nivell superior (el de l'esperit absolut) en el qual es posa de manifest en què consisteix el concepte de la llibertat. Per això, la Filosofia de la Història Universal és la conclusió de l'esperit objectiu i el pas a l'esperit absolut⁷⁴.

Però si es pren el concepte d'esperit objectiu en el sentit de l'autocomprensíó humana que la comunitat humana intenta dur a terme en les seves relacions i institucions, llavors l'esperit objectiu, tal com es desplega en la història, exerceix la funció d'orientació de l'acció i coopera-

72. GW vol. 18, p. 150. Aquí trobem l'únic lloc on el patiment, seguint l'expressió d'Adorno, es pot veure com una bagatel·la en afirmar: «Aquesta conciliació pot ésser assolida només pel coneixement de l'afirmatiu, en el qual allò negatiu desapareix com a quelcom de subordinat i superat.»

73. W. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2003, p. 415 s.

74. E. ANGEHRN, «Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie». *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981) 341-364; hi ha vers. cast.: «¿Razón en la historia? Sobre el problema de la Filosofía de la Historia en Hegel»; G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 249-288. En el mateix insisteix RIEDEL, «Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie», p. 219 s.

ció dels individus i de les comunitats. Vist sota aquesta perspectiva, «la Filosofia de la Història de Hegel és crítica de tota escatologia metafísica, també de tot pronòstic de progrés que vulgui ser més que un moment d'orientació que guiï l'acció»⁷⁵. En aquest sentit Hegel no fa una teodicea, sinó que la porta a concepte; la seva teodicea no és qüestió de creença o descreença en Déu; la justificació de Déu no és constitutiva de la creença en Déu, sinó que «té una significació explicativa, relativa a la pràctica. El que es pregunta per una “teodicea”, [...] busca més aviat *de facto* un horitzó específic d'expectatives que li obri formes adequades de vida»⁷⁶. Aquesta concepció de la teodicea accentua molt fortament la idea hegeliana que la història és el procés de l'autorealització de l'esperit, i aquest, entès com a llibertat, i en contrapartida, allibera aquest concepte de tota referència teològica⁷⁷. Donant-li com a meta la llibertat i la seva realització en el dret, Hegel fa seu aquell pensament kantian segons el qual la «*justificació* de la naturalesa –o millor, de la *Providència*– no és un motiu fútil per a escollir un determinat punt de vista en la consideració del món», ja que «¿de què serviria enaltir la magnificència i saviesa de la creació en el regne animal de la naturalesa, recomanant la seva contemplació, si aquesta part del gran teatre de la suprema saviesa que conté la finalitat de tot allò anterior –la història del gènere humà– representa una constant objecció en contra seva, la visió de la qual ens obliga a apartar els nostres ulls amb desgat i, dubtant d'arribar a trobar mai en aquest escenari una consumada intenció racional, ens porta a esperar-la únicament en qualque altre món?»⁷⁸. En aquesta mateixa perspectiva, Hegel transforma la teodicea leibniziana remuntant-la al curs de la història, com un curs orientat a la llibertat i, amb això, a la realització ètica de l'esperit, però alhora retallant-li, almenys tendencialment o de moment, la dimensió teològica.

75. P. STEKELER-WEITHOFER, «Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie»: BUBNER/MESCH (Hg.), *Weltgeschichte – das Weltgericht?*, p. 141-168, citació p. 141; cf. W. HÜFFER, *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*. Hamburg: Meiner, 2002 (Hegel-Studien Beiheft, 46).
76. HÜFFER, *Theodizee der Freiheit*, p. XII. A favor de la desconexió entre el problema del patiment i la justificació de Déu esmenta O. MARQUARD, «Schwierigkeiten beim Ja-Sagen»: W. OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee - Gott vor Gericht?* Munic: Fink, 1990 p. 87-102, ref. p. 90.
77. Cf. d'una banda, afirmant l'absència de dimensió teològica en la història, PIPPIN, «Die Freiheit als Schicksal: Verwirklichung und Geschichte bei Hegel», p. 208-217, i, de l'altra, afirmant la dimensió teològica inherent a la història per ser la realització de l'esperit, THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*. Cf. A.Th. PEPPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1987, esp. p. 71-78; ID., *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1991, p. 330-358; ID., *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 2001, p. 596-617.
78. KANT. «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», p. 49; cast., p. 22.

3.5. Contemplació de la caducitat.

Una altra característica de la visió hegeliana de la història, que també ve donada pel seu lloc sistemàtic, és la que mostra que no només el mal i el dolor contribueixen al fet que resulti una visió afligida, sinó també el caràcter caduc de la història. La història apareix no com el camp de la victòria, sinó com el camp de les coses efímeres i peribles, com la successió d'imperis i cultures que, després d'aconseguir el floriment i el desplegament complet, es pansen i desapareixen. De fet «la marxa de la història» ve donada per les etapes⁷⁹, cada una d'aquestes protagonitzada per un Estat, una cultura que, una vegada ha fet la seva aportació històrica, desapareix (VG 155 s./197 s.). «Quan la història ens posa el mal, moral i físic, davant els ulls, la ruïna dels imperis més florents que l'home ha produït [...], només ens podem sentir envaïts per la tristor a causa de la caducitat en absolut, però, en la mesura que aquesta ruïna no és tan sols una obra de la natura, sinó de la voluntat de l'home, un tal espectacle pot acabar duent-nos, més que a la tristor moral, a la rebel·lió del bon esperit [...]. Aleshores sentim el dolor més pregon i inconsolable, no compensable amb resultat reconciliador, i contra el qual ens volem defensar o del qual volem sortir pensant que així són les coses, un destí, no hi ha res a fer, no hi podem canviar res» (VG 79 s./107)⁸⁰.

Aquesta visió de la caducitat de la història ve reforçada si tenim en compte el paral·lelisme que es pot establir entre la Filosofia de la Història, que conclou l'exposició de l'esperit objectiu, i el concepte d'espècie amb què es conclou la filosofia de la naturalesa.⁸¹ Aquest paral·lelisme l'estableix Hegel en les seves lliçons de Heidelberg sobre l'*Enciclopèdia* (1817); així figura en les seves notes explicatives del § 448 de la primera edició de l'*Enciclopèdia* (que es correspon amb el § 548 de la tercera edició). El paral·lelisme rau en el fet que igual com els animals desapareixen en la seva individualitat i donen, així, vida a l'espècie, de manera que ells mateixos entren en la universalitat de l'espècie extingint-ne la individualitat⁸², també desapareixen els esperits determinats dels pobles i donen

79. A FD §§ 353-358 i a VG 155-157, 242-257/227-229, 327-344 s'indiquen quatre «regnes» (l'oriental, el grec, el romà i el germànic), mentre que a VG 61-64/120-122 només se n'indiquen tres, i deixa fora el romà; sobre la qüestió cf. G. MAYOS SOLSONA, «La periodització hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano», *Pensamiento* 46 (1990): 305-332.

80. GW vol. 18, p. 156 ss.

81. Sobre aquest paral·lelisme ha cridat l'atenció i l'ha estudiat PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, p. 337, 339 s.; ID., «El final del espíritu objetivo. La superación del espíritu objetivo en el espíritu absoluto según la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas" de Hegel». *Taula. Quaderns de pensament*, 17-18 (1992): 45-56.

82. Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), §§ 375 s., p. 309; cast., p. 429 s.

vida a la història universal, de manera que així posen de manifest la seva limitació i la seva autosuficiència és subordinada, i entren en la història general del món, els esdeveniments de la qual exposen la dialèctica dels esperits particulars dels pobles⁸³. Hegel posa el paral·lelisme entre el procés orgànic de l'espècie i l'històric, en el sentit que «igual com en el procés orgànic de l'espècie respecte els individus, [aquests hi troben] la seva essència universal més elevada –reconciliació– formalment»⁸⁴. De la mateixa manera que l'espècie mostra la particularitat i la caducitat dels animals, la història universal mostra la dels pobles, les nacions, els Estats, els imperis i les cultures.

Conclusió

La idea de progrés ha estat caracteritzada com l'últim gran mite de la modernitat: el mite del progrés del saber, de la raó, de la llibertat o de l'emancipació. De tots els mites de la modernitat –que encara que es puguin dir en plural, tots estan continguts en cada un, i en aquest sentit la pluralitat no trenca el monomitisme– el de més èxit, el principal, central i final és –d'acord amb Marquard– «el mite de l'imparable progrés de la història universal cap a la llibertat sota la figura de la filosofia de la història de l'emancipació revolucionària»⁸⁵.

Aquesta idea és la que al segle XX ha patit una vertadera fallida, n'ha posat de manifest el fracàs i la falsedat. A pesar que Hegel, sense cap mena de dubte, forma part de la modernitat, encara que amb crítiques, de la mateixa manera participa de la creença en el mite del progrés, però també amb crítiques. En concret, el mite està trencat pel patiment, pel mal físic i moral, per la caducitat del que produeix l'esperit. En aquest sentit, en Hegel podem observar un punt d'inflexió, ja que efectivament en ell la Filosofia de la Història es planteja com una teodicea, i això suposa una clara presa de consciència de la part que hi té el mal i el dolor, és a dir, en el desenvolupament de la raó o en la realització de l'esperit. En ell es comença a afrontar el problema, encara que, en darrer terme, se li continuï donant la solució teòrica, moderna: un sentit racional més gran justifica el dolor i la part negativa en general. La teodicea conclou i es resumeix

83. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1a edició, § 448, Jubiläumsausgabe, vol. VI, p. 299; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 548, p. 426; cast., p. 566.

84. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. Hrsg. v. K.-H. Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1973, vol. I, p. 205.

85. O. MARQUARD, «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie»: ID., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 1981, p. 91-116, citació p. 99.

en ser «coneixement conciliador», per la qual cosa «l'esperit pensant» es reconcilia «amb la part negativa» (VG 48/102)⁸⁶.

El plantejament hegel·lià apareix travessat per una doble aporia que es posa de manifest en les mateixes interpretacions de la Filosofia de la Història Universal. Una primera aporia consisteix, per una part, en el fet que, com a exposició del procés de realització de l'esperit, la història universal és el progrés en la consciència de la llibertat, en la qual tot queda integrat i forma part del mateix procés formador de l'esperit. Sota aquest aspecte, la Filosofia de la Història Universal hegeliana va més enllà de la moderna, pel fet de ser més radical i àmplia. En canvi, si se la considera només com a història política dels Estats, en tant que aquests són la realització política de la llibertat, deixa fora tres àmbits que són essencials per a la moderna Filosofia de la Història, a saber: 1/ el progrés en les capacitats intel·lectuals de l'home, i amb aquest l'avenç de les ciències i les tècniques; 2/ el progrés moral i 3/ el progrés de la felicitat (VG 92)⁸⁷. Aquesta aporia es pot expressar mitjançant el dilema sobre si la Filosofia de la Història és tal i, per tant, història de l'autorealització de l'esperit, o bé, és simplement Filosofia de la Història Universal, entesa com a història de la realització política de la llibertat, del seu reconeixement en les estructures de l'Estat.

La segona aporia ve donada també per l'amplitud amb què s'entengui el concepte d'esperit. Si s'entén en tota la seva amplitud (subjectiu, objectiu i absolut) llavors, almenys per ser el punt de transició de l'objectiu a l'absolut, fa referència a la dimensió teològica, i llavors la Filosofia de la Història Universal és efectivament una teodicea, si no en ella mateixa, sí almenys per allò a què apunta: la realització més plena de l'esperit com a esperit absolut. En canvi, si només se l'entén com l'últim capítol de l'esperit objectiu, llavors no és una teodicea, sinó que porta a concepte la teodicea, en el sentit de convertir-la en la instància de sentit per a l'acció; en aquest cas la Filosofia de la Història Universal simplement ofereix pistes per descobrir el sentit de l'acció i el patiment humans⁸⁸.

Aquesta segona aporia apunta a l'aclariment de la incògnita. L'exigència, que Hegel assumeix, que la seva Filosofia de la Història Universal sigui la teodicea, no troba el seu acompliment en aquesta filosofia, sinó en l'esperit absolut, i en concret en el moment en què «la substància *universal*, efectivament realitzada des de la seva abstracció fins a l'autoconsciència *singular*, s'exposa a com *supèdit*; i l'autoconsciència, en tant que *immediatament*

86. GW vol. 18, p. 150.

87. JAESCHKE, «Die Geschichtlichkeit der Geschichte», in: *Hegel-Jahrbuch 1995*, p. 369.

88. Així STEKELER-WEITHOFER, «Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie», p. 141-168; HÜFFER, *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*.

idèntica a l'essència, exposa a aquell *Fill* de l'esfera eterna traslladat a la temporalitat, i en ell exposa el mal com superat *en si*, [...] morint al dolor de la *negativitat*⁸⁹. És a dir, en el moment de la reconciliació obrada per l'Encarnació i la Creu del Fill de Déu, de Crist. D'aquesta manera, en la filosofia de l'esperit absolut, i en concret en la filosofia de la religió revelada i consumada, es produeix la reconciliació i, amb aquesta, es dona compliment a la teodicea. Per tant, aquí és on rep una resposta exacta la pregunta pel sentit de la història. En efecte, en presentar-la com a progrés en la consciència de la llibertat, progrés en el reconeixement sempre més universal de l'home, oferint amb això un marc de sentit per a l'acció i el patiment humans (el concepte de teodicea), quedava pendent la qüestió de si hi havia lloc per al reconeixement de les víctimes (si aquest concepte de teodicea trobava el seu compliment). Aquí finalment es pot trobar aquest reconeixement. Amb això, Hegel coincidiria amb la visió de W. Benjamin que, per fer justícia a les víctimes, es requereix una visió teològica de la història o, almenys, metafísica. Hegel disposa d'una metafísica i teologia de la història, en la qual l'esperit, en el seu desplegament temporal, no perd res, res es deixa a l'oblit o anihilat, sinó que tot contribueix al desplegament de la seva essència, la llibertat, en el sentit que «la substància universal», Déu, ha entrat en la història del mal i del dolor humans i ha assumit en Ell tota aquesta massa de dolor i l'ha reconciliat amb Si mateix.⁹⁰

89. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 569, p. 448 s.; cast., p. 590. Cf. el comentari de THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, p. 274-290.

90. H. OTTMANN, «'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht'. Anerkennung und Erinnerung bei Hegel». *Hegel-Jahrbuch 1995*. Berlin: Akademie, 1996, p. 204-209, esp. p. 207 s.